L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

70e ANNEE (7e SÉRIE)
N° 4. — 28 Janvier 1960

NOTES DE PHILOSOPHIE

SOMMAIRE

I. HISTOIRE. — Ph. Delhaye, *La Philosophie du Moyen Age*. — J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*. — H. Bars, *Maritain en notre temps*.

II. MANUELS ET TRAITÉS. — R. Verneaux, *Epistémologie générale*. — M. Grison, *Théologie naturelle*. — P. Grenet, *Ontologie*. — J. de Tonquédec, *La philosophie de la nature : La Nature en général*. — J. de Finance, *Ethica generalis*. — P. Siwek, *Psychologia experimentalis*. — P. Montagne, *Manuel du connaître philosophique : I. Psychologie ; II. Logique, Morale, Esthétique ; III. Métaphysique*.

III. DIVERS. — J. Pucelle, *La Source des valeurs ; — Le règne des fins*. — W. Piersol, *La valeur dans la philosophie de Louis Lavelle*. — M. Buber, *La vie en dialogue*. — *Archives de Philosophie*. — J. de Talhouët, *Le lyrisme et la mystique dans les œuvres du P. Teilhard de Chardin*.

I

Philippe DELHAYE. — **La philosophie au Moyen Age.** — In-12 de 126 p., 3,50 NF. (Collection « Je sais, Je crois »). — Paris, Fayard, 1959.

Notre collaborateur, M. le chanoine Delhaye, a enseigné pendant longtemps la philosophie et l'histoire de la philosophie aux étudiants des Facultés Catholiques. Spécialisé actuellement dans l'enseignement de la morale, il reste toujours très près des grands textes médiévaux et contribue à les faire connaître. Dans ce petit livre il prolonge l'initiation historique qu'il donnait de vive voix à ses élèves.

Riche des travaux qui ont été réalisés depuis trente ans, et fort de sa connaissance personnelle du Moyen Age, il condense en ces quelques pages une quantité de vues, de faits et de notions qui constituent une agréable introduction à la connaissance de la philosophie médiévale, et une mine que l'on aimera à exploiter.

Dans l'introduction, il explique en termes excellents la notion de philosophie chrétienne, en s'en tenant aux faits historiques, et il montre comment le Moyen Age doit être divisé en époques bien distinctes : les fondateurs (Boèce, Cassiodore, Isidore, Bède) ; la Renaissance carolingienne, avec ses écoles aux tendances diverses ; la Renaissance du XIIe siècle, où fermente une grande partie des notions et des méthodes qui aboutiront aux synthèses des siècles suivants ; l'Age scolastique ou aristotélicien, où S. Albert, S. Thomas, S. Bonaventure et Siger de Braban utiliseront Aristote chacun à leur manière ; la fin du Moyen Age, avec Duns Scot et Guillaume d'Occam.

Il prend ensuite le même plan au cours de l'ouvrage, ce qui en facilite la lecture. Et, sous forme de conclusion, il présente brièvement Nicolas de Cuses.

On le voit : tantôt l'auteur expose des systèmes, tantôt il présente des hommes, selon que l'intérêt pédagogique l'exige. Obligé à élaguer une quantité de choses dans un si petit livre, il a su retenir celles qui étaient vraiment essentielles, aptes à faire saisir la nature et la formation de la philosophie chrétienne au Moyen Age. Il insiste surtout sur les débuts : le procédé génétique n'est-il pas le plus éclairant ? Il parle moins de Scot et d'Occam (sans compter que la p. 25 de l'introduction est très évocatrice à leur sujet), mais il est normal qu'il att[illegible] cette époque de décadence, plutôt que les autres, dans un volume d'initiation.

Tous les lecteurs cultivés : étudiants, séminaristes, laïcs s'intéressant à l'histoire de la philosophie, gagneront à lire ces pages claires et instructives.

* *

Jacques MARITAIN. — **Pour une philosophie de l'histoire.** — In-12 de 190 p. — Paris, Editions du Seuil, 1959.

La notion de philosophie de l'histoire est fort discutée : « Que de « discours sur l'histoire universelle » avons-nous entendus ces dernières années ! » s'écrie le P. de Tonquédec dans un volume que nous recensons plus loin (*La Philosophie de la Nature*, I, 3, p. 48). Pour ne parler que des systèmes élaborés au XIXe siècle, Hegel, Comte et Marx ont proposé des vues divergentes qui n'ont pu que discréditer cette notion aux yeux des historiens de métier. Faut-il donc la rejeter purement et simplement ? M. Maritain ne le pense pas. Mais à condition de la bien comprendre. Et c'est l'objet de ce volume.

Il faut, dit J. M., considérer la philosophie de l'histoire comme une dépendance de la philosophie morale. « Bien entendu, elle présuppose la métaphysique et la philosophie de la nature, tout comme le fait la philosophie morale. Mais comme la philosophie morale, elle relève de soi de la philosophie pratique plutôt que de la philosophie spéculative, et cela en vertu de son caractère existentiel » (p. 30).

Mais contrairement à la manière de Hegel, la philosophie de l'histoire ne doit pas procéder par principes *a priori* : elle procède *par induction*, à partir des faits historiques dûment contrôlés. Et c'est à partir de ces données qu'elle s'élève aux idées générales apparentées à la philosophie mo-

rale. Et comme l'histoire elle-même, comprise dans toute son ampleur, ne se borne pas à la simple énumération des faits, mais à leur interprétation à la lumière de principes supérieurs, on peut dire que la philosophie de l'histoire est l'aboutissement normal de la synthèse historique.

On s'explique ainsi que des historiens modernes, tel Toynbee, tendent spontanément vers la philosophie de l'histoire dans leur souci d'éclairer les événements.

De toute façon, l'ambition de la philosophie de l'histoire sera modeste : elle ne prétendra pas *expliquer rationnellement* l'histoire, mais seulement dégager certains aspects généraux.

C'est à l'élaboration de ces aspects, de ces « lois », que travaille l'auteur dans la suite de l'ouvrage. On est dès l'abord surpris de l'importance qu'il attribue aux données de la Révélation : dogmes du péché originel, de la grâce, etc., enseignement de Jésus sur l'hostilité du monde contre les disciples, vues de saint Paul sur le rôle des Juifs, etc. Et c'est en fonction de ces principes qu'il énumère de nombreuses « lois » très générales, les unes concernant le développement historique : ce sont les lois qu'il appelle *axiomatiques* ou *fonctionnelles* ; les autres manifestant la variété des âges ou des aspects de l'histoire humaine, et ce sont les lois qu'il appelle *typologiques* ou *vectorielles*.

Citons, parmi les premières, la loi du double progrès dans le sens du bien et dans le sens du mal, concrétisée par la parabole de l'ivraie ; et dans le second groupe, la loi du progrès de la conscience morale, là même où les faits démentent cette conscience. La raison de cette position est que M. présente ici plutôt la notion d'une *philosophie chrétienne* de l'histoire que celle d'une philosophie uniquement rationnelle et naturelle. Il le fait par conviction personnelle et parce que son attention a été depuis longtemps attirée sur « le problème pratique de la condition des chrétiens ».

De fait, ces pages riches et suggestives, prêtant à la réflexion et parfois à la discussion, seront utiles non seulement à ceux qui s'intéressent à la philosophie de l'histoire en général, mais aussi et peut-être surtout aux chrétiens qui désirent comprendre le sens de l'histoire de l'Eglise afin d'en tirer des leçons pratiques. Elles ne constituent pas une « philosophie de l'histoire », mais seulement un examen critique de la notion de philosophie de l'histoire. Elles ouvrent donc des horizons et des pistes plus qu'elles ne donnent de vues générales sur l'histoire proprement dite. Mais cela suffit pour que leur lecture soit très instructive.

* * *

Henry BARS. — **Maritain en notre temps.** — In-16 de 400 p., 16,50 NF. — Paris, Grasset, 1959.

Ce n'est un mystère pour personne que si des penseurs de l'envergure de Gilson et Maritain ont quitté la France pour aller enseigner en Amérique, c'est que les principaux représentants de l'Université française n'ont pour le thomisme qu'une « sublime indifférence », comme dit Maritain.

Par contre les Américains ont l'esprit assez ouvert pour placer le thomisme au nombre des philosophies modernes. « Le fait est — dit encore Maritain — que dans des revues philosophiques américaines aux tendances les plus différentes, il est objectivement reconnu que le « néo-thomisme », comme on dit, est un des courants vivants de la philosophie américaine d'aujourd'hui ». Un chapitre entier est consacré au thomisme dans l'Annuaire qui a été publié en 1955, sous le titre *Les philosophies modernes et l'éducation*, par la *National Society for the Study of Education.* Maritain enseigne le thomisme dans plusieurs universités américaines, y compris des universités séculières. Un de ses disciples, Yves Simon, vient de traduire en américain la *Grande Logique* de Jean de Saint-Thomas, et ce livre (650 p.) « a reçu un très large et favorable accueil dans les revues philosophiques américaines », chose « inconcevable » en pays de langue française, italienne ou allemande.

Pour réagir contre une indifférence aussi étonnante de la part des Français, M. l'abbé Bars a eu l'excellente idée de publier un travail de synthèse sur l'œuvre de Maritain. Une méditation approfondie, prolongée et méthodique de tous les ouvrages et articles du philosophe lui a permis de dominer cette vaste matière, d'en exposer les grandes lignes, d'en faire saisir la genèse, et de la présenter sous son jour le plus favorable.

Après avoir présenté « à vol d'oiseau » l'œuvre de M. en une vingtaine de pages, il explique en quel sens et à quel degré elle est de nature intellectualiste, et comment l'auteur, tout en étant un « scolastique », écrit « l'une des plus belles langues de notre temps » (p. 76), et est remarquablement « sensible à notre temps ». Et il conclut ce *premier chapitre* en disant qu'il « ne doute guère que l'expérience la plus intime du philosophe, son intuition fondamentale... porte sur le rapport de l'éternel au temps, ni que sa vocation propre soit de s'immerger au temps des hommes pour leur apprendre à « respirer au-dessus du temps » (p. 96).

Dans le *deuxième chapitre*, intitulé « écartèlement à deux mondes », H. B. montre dans une première section comment Maritain est un « prophète », c'est-à-dire « un homme qui parle au temps, et qui parle au nom d'un autre... un homme impitoyablement situé, douloureusement lié à son temps » (p. 103). Et cela, en même temps qu'il est philosophe : « prophétisme et philosophie : voilà sûrement la tension ultime, le suprême écartèlement » (p. 102).

Puis, dans les trois sections suivantes, il étudie sa politique, son esthétique, et ses relations avec la philosophie moderne.

En politique, H. B. s'efforce de justifier J. M. de son évolution à partir de la condamnation de *L'Action Française*, et tient pour assuré que les tendances profondes de M. ont toujours été orientées dans le sens de la démocratie.

En esthétique, il explique comment la collaboration de M. et de sa femme Raïssa, ainsi que les relations du philosophe avec des artistes modernes, ont conduit celui-ci à faire une œuvre orignale, les thomistes n'ayant pas jusqu'à présent édifié de philosophie de l'art (p. 148).

Quant au jugement de M. sur la philosophie moderne, on sait combien il est sévère, mais il

s'est parfois assoupli, par exemple au sujet de Bergson, à un plan plutôt « métaphilosophique », il est vrai (p. 200).

Ceci amène l'auteur à étudier la « philosophie dans la foi ». Tel est le titre du *chapitre III*. Il aborde d'abord le problème de la philosophie chrétienne ; il y critique justement la position de Blondel, et s'étonne qu'elle satisfasse certains philosophes chrétiens. « Il est vrai, remarque-t-il, que ceux-ci ne disent pas un mot de la réponse que Maritain a proposée » (p. 221). Une deuxième section, plus délicate, traite des rapports de la nature et de la grâce, et spécialement du problème étudié dans « *L'Humanisme intégral* ». Après avoir rapporté les remous suscités par ce volume, l'a. constate que « les thèses majeures de l'humanisme intégral sont en train de devenir tout doucement classiques dans la pensée chrétienne » (p. 254). La troisième section, en prolongement de la précédente, étudie comment M. envisage le dialogue avec les philosophes et la coopération dans l'ordre pratique, en vue de travailler à une « nouvelle chrétienté ».

Le quatrième et *dernier chapitre*, « Passage de l'Esprit », expose les vues de Maritain sur la mystique. Tout en restant habituellement à son plan de philosophe, mais aussi parfois en faisant des incursions dans le domaine de la théologie, M. accorde une grande place à la vie mystique. H. B. s'efforce de préciser les relations de la mystique avec la morale et la philosophie, et, d'une manière plus générale, ses rapports avec l'ordre de la nature, spécialement en étudiant l'intuition de l'être, et le rôle de la pauvreté.

Les 28 dernières pages contiennent une chronologie détaillée de la vie et des œuvres de Jacques et Raïssa Maritain.

L'auteur de ce volume mérite à coup sûr des éloges pour sa connaissance des œuvres de Maritain. Tous les thomistes lui seront reconnaissants de cette riche synthèse qui constitue la première introduction générale en langue française à la pensée du grand philosophe. Et il faut espérer que beaucoup de ceux qui l'ignorent encore seront par là invités à en prendre connaissance. Non pas que tous les lecteurs doivent être nécessairement conquis en tous points par le philosophe, ou ralliés dans tous les détails à la présentation qu'en donne son interprète : dans une œuvre aussi vaste (près d'une soixantaine d'ouvrages), la chose n'est guère possible.

En ce qui concerne « *l'interprète* », nul ne lui reprochera sa sympathie pour son maître. C'est la loi du genre. Nul non plus ne l'accusera d'un conformisme aveugle : il n'est pas seulement interprète ; il sait de quoi il parle ; il donne souvent son opinion personnelle ; il n'avance que ce qui — à tort ou à raison — lui semble assuré ; et souvent il se borne à des probabilités. Mais certains seront en droit de lui reprocher quelques jugements trop sévères et quelques expressions regrettables (cf. p. 139, et note 63), et parfois un parti-pris de justification qu'on pourra trouver excessif.

En ce qui concerne *le philosophe*, il est certain aussi que nul lecteur informé ne refusa de reconnaître la rare maîtrise philosophique de Maritain, ni sa générosité de chrétien. Il a été un des principaux artisans de la « modernisation » du thomisme au XX^e siècle, et il a beaucoup fait pour rapprocher du christianisme nombre de penseurs ou d'artistes qui en étaient éloignés.

Mais lorsqu'on entre dans le détail de son œuvre, il est permis de n'être pas toujours de son avis, surtout lorsqu'il s'écarte de saint Thomas. Pour nous borner à quelques remarques générales sur les principaux chapitres de cet essai, disons par exemple qu'on peut très bien être catholique et même thomiste, sans partager toutes les vues du philosophe sur *la démocratie*.

En *esthétique*, H. B. lui-même s'attend à « bien des contestations, des éclaircissements aussi, quand les autres philosophes daigneront s'en occuper » (p. 156). Il semble, par exemple, qu'on pourrait très bien s'efforcer de justifier les tendances poétiques modernes — ce que fait Maritain — sans dédaigner la poésie classique au point de la traiter de « bavarde » (cf. p. 152).

L'humanisme intégral a provoqué de telles réactions, en sens divers, depuis plus de vingt ans, qu'il serait bien surprenant que son auteur soit à l'abri de toute critique fondée. H. B. pense que ces attaques, aussi bien celles de « style laïque » que celles de « style clérical » ont en commun « leur arrière-fond politique, un arrière-fond assez obscur » (p. 253). Cette explication peut-être plausible dans certains cas, ne l'est sûrement pas toujours.

Enfin, dans les questions de *mystique*, on peut aussi parfois différer du philosophe, par exemple dans son interprétation de saint Jean de la Croix ou la nature de la saisie de l'être.

Mais quoi qu'il en soit de ces réserves, nous ne pouvons que nous réjouir de la publication du livre de M. Bars. Elle constitue en somme la réparation d'une injustice qui a trop duré.

II

Roger VERNEAUX. — **Epistémologie générale ou critique de la connaissance.** — In-8 de 176 p., 8,10 NF. — Paris, Beauchesne, 1959.

Ce fascicule fait partie du « *Cours de Philosophie thomiste* » organisé par les Sulpiciens. Tout comme celui sur la « Philosophie de l'homme », celui-ci fait honneur à son auteur. On ne saurait être plus clair ni plus dense en moins de 200 p. — d'une densité un peu trop accentuée par la nouvelle typographie, mais cet inconvénient est secondaire en pareille matière.

Trois parties sensiblement égales : 1° *Les courants principaux de l'épistémologie :* scepticisme, empirisme, rationalisme, idéalisme, réalisme ; 2° *Les notions fondamentales de la critique :* connaissance, vérité, certitude, évidence, erreur ; 3° *Les thèses essentielles du réalisme :* sensation, réflexion, abstraction, affirmation, induction.

L'A. se tient toujours très près de saint Thomas, qu'il cite abondamment et avec bonheur. Il le complète personnellement à l'occasion, les problèmes ne se posant pas toujours de la même manière

maintenant qu'au XIII^e siècle, et les interprétations des philosophes n'étant pas toujours concordantes. Mais il a soin de montrer comment les positions fondamentales du thomisme n'ont rien perdu de leur valeur à notre époque. Il les affronte constamment avec celles des philosophes modernes, retenant ce qu'elles ont de bon, mais jugeant sans pitié leurs erreurs.

Il résulte de tout ce travail une impression peu commune de solidité et de modernité du thomisme. Maintes fois, en quelques mots, jaillit la solution lumineuse de difficultés jugées insurmontables par beaucoup de nos contemporains. Il est à souhaiter que de nombreux lecteurs cultivés, et pas seulement les étudiants des Séminaires et Facultés, se pénètrent de ces pages magistrales.

* *

M. GRISON. — **Théologie naturelle ou Théodicée.** — In-8 de 196 p., 8 NF. — Paris, Beauchesne, 1959.

L'étudiant qui possèdera bien le précédent fascicule sera armé pour aborder celui de M. Grison sur *Dieu.* Quiconque connaît les magnifiques questions qui ouvrent la I^a P. de la *Somme Théologique* de saint Thomas regrette qu'elles ne trouvent guère d'écho dans les actuels manuels de philosophie, où l'on se borne à exposer les preuves de l'existence de Dieu, sous prétexte que l'étude de sa nature relève de la théologie.

Au contraire, ces 190 p. prouvent, par leur richesse, combien le traité de Dieu gagne à être revalorisé en philosophie. L'auteur s'arrête, certes, aux preuves de l'existence de Dieu : il y consacre la moitié du volume, exposant les cinq voies de saint Thomas, y rattachant les autres preuves classiques, et discutant les diverses solutions des philosophes modernes : Blondel, Sartre, Bergson, etc

Mais il traite ensuite, dans une 2^e partie, de la nature de Dieu (manière de la connaître, précisions sur les attributs), puis, dans une 3^e partie, des rapports de Dieu et du monde (création, concours divin, providence, problèmes de la liberté et du mal), et cet exposé, franchement thomiste, est une occasion de résoudre, aussi clairement que possible, de nombreuses difficultés, souvent très répandues.

L'ensemble est solide et sûr. Là où il y a possibilité de choix dans la démonstration (par exemple dans le rôle à donner au principe de « raison d'être », cf. p. 34-35), l'A. a choisi la solution qui lui semblait la plus éclairante. On ne pouvait tout dire en un si vaste domaine. L'étudiant n'en sera que plus excité à repenser par lui-même ces grands problèmes, et à se faire une conviction personnelle. Une bibliographie très bien choisie suffira amplement à l'y aider.

* *

P. B. GRENET. — **Ontologie.** — In-8 de 216 p.. 9,90 NF. — Paris, Beauchesne, 1959.

Ce fascicule est le dernier paru du « *Cours de philosophie thomiste* ». Et ce n'est pas le moins remarquable. On sait qu'un traité spécial d' « ontologie » — selon une terminologie qui remonte au XVIII^e siècle — ne s'impose nullement en philosophie thomiste. Mais il a l'avantage de faciliter la division du travail.

Son auteur, notre collaborateur bien connu, y fait preuve d'une maîtrise, d'une fermeté et d'une information peu communes. Actuellement professeur à l'Institut Catholique de Paris, après avoir enseigné pendant vingt-et-un ans la philosophie au Grand Séminaire de Rouen, auteur d'un précieux petit livre sur le Thomisme (paru dans la collection « Que sais-je ? »), et directeur d'une revue de philosophie pour étudiants, il a le don d'être à la fois très fidèle à saint Thomas et très au courant des autres philosophies.

Par souci de clarté il divise tous les chapitres en quatre parties : 1. Genèse historique du problème, spécialement chez les Grecs ; 2. Solution de saint Thomas, avec de nombreux textes à l'appui ; 3. Exposé des systèmes modernes ; 4. Réflexion critique montrant comment le thomisme résout au mieux les difficultés.

Cette méthode est extrêmement pédagogique. Elle expose sans doute à des redites, mais son avantage est de conduire, comme par la main, le lecteur à réfléchir profondément sur des problèmes très ardus et toujours nouveaux. Les élèves qui auront été formés à cette école ne risqueront pas de considérer la métaphysique comme inutile, ou de ne s'en faire qu'une idée vulgaire, plus imaginative qu'intellectuelle. Et ils ne s'aviseront pas — comme c'est hélas ! si fréquent — de délaisser le thomisme pour s'attacher à l'expression d'une pensée moderne, intéressante parfois — et M. Grenet souligne ces rapprochements — mais bien insuffisante.

Signalons brièvement l'organisation de ce traité. Dans la première partie, intitulée « *Statique de l'être* », l'A. commence, à juste titre, par faire prendre un *contact direct* avec les êtres réels. Après avoir analysé leurs caractères d'êtres changeants, multiples et finis, il en fait la synthèse (communication du type et de l'existence aux individus), puis il étudie les prédicaments qui ressortissent plus spécialement à la métaphysique (substance, qualité, relation). Alors seulement il passe au *point de vue réflexe* et étudie longuement la notion d'être, le principe de contradiction et les transcendantaux.

La deuxième partie : « *Dynamique de l'être* » traite des quatre causes, et la conclusion est réservée à la notion de participation.

Cet ouvrage mérite de retenir l'attention des professionnels de la philosophie, aussi bien que des étudiants.

* *

Joseph de TONQUEDEC, S. J. — **La philosophie de la nature. Fasc. III. La Nature en général.** — In-8 de 168 p., 15 NF. — Paris, Lethielleux, 1959.

Après avoir étudié dans un précédent fascicule la substance et l'accident, et la matière et la forme, le P. de T. termine son exposé sur la Nature en général par le mouvement, l'espace et le temps, et les neuf catégories accidentelles. A ces trois chapitres il ajoute quatre appendices dont le plus

important (21 p.) porte sur le changement sans mouvement, et huit notes de moindre importance.

Ce travail est remarquable de sûreté, de clarté et de solidité. Comme dans les autres fascicules, l'auteur serre de près Aristote et saint Thomas, auxquels il renvoie dans d'abondantes références. Il étudie ainsi la Nature plus en métaphysicien que par voie inductive. Mais il n'ignore pas les modernes. Il profite de l'exposé de la philosophie thomiste pour apprécier brièvement, en notes, Bergson, Le Roy, Hegel, Renouvier, les modernes philosophes des sciences, etc., montrant ce qui peut être retenu de leurs positions, et ce qui doit être rejeté.

L'ensemble constitue un manuel riche et complet, qui s'impose aux professeurs de philosophie et rendra de grands services aux étudiants des Séminaires et des Facultés catholiques.

* *

Josephus de FINANCE, S. J. — **Ethica generalis.** — In-8 de 338 p., 18 NF. — Rome, Université grégorienne, 1959.

Cette morale est une « éthique », donc purement philosophique. Elle est générale et ne contient pas les sections particulières. Rédigée en latin, et diffusée par les soins de la Grégorienne, elle s'adresse avant tout aux étudiants ecclésiastiques des Universités et Séminaires, et elle emploie la formule classique. Avec souplesse, toutefois. Les thèses, au nombre de vingt-trois, ne se présentent pas toujours de la même manière : tantôt elles servent de point de départ à la démonstration, tantôt elles constituent la conclusion. Et la démonstration elle-même, tout en étant rigoureuse, n'est pas nécessairement moulée dans la forme syllogistique, forcément monotone et d'allure parfois conventionnelle.

La présentation d'ensemble est profondément modifiée. L'auteur a voulu renouveler le sujet suivant une manière analytique, à partir de la notion de *valeur*. On écrit parfois que l'équivalent de cette notion se trouve sous la plume des anciens sous la notion de bien. L'auteur prend soin, p. 30-32, de préciser : il y a une différence entre les deux, « *nam valor non datur nisi relate ad hominem vel potius ad spiritum* », et elle implique l'idée d'estimation. Tout au plus, remarque-t-il, pourrait-on trouver un certain « point d'insertion » de cette notion dans ce que les scolastiques et les modernes affirment sur la *différence* entre l'ordre de l'être et l'ordre du bien : cette distinction, en effet, prépare la voie à la considération du bien en tant que tel, selon sa propre structure. C'est dire, à notre avis, que la considération de la valeur séparément de l'être, et sa substitution, au moins provisoire, à celui-ci, ne constitue pas un progrès dans l'ordre philosophique.

Il en résulte que la morale n'apparaît plus, de prime abord, avec un caractère aussi objectif qu'en saint Thomas. La 1re partie est consacrée à l'étude de *La valeur morale*. On y part des « données de la conscience » : l'action humaine, la valeur en général, la valeur morale, et on rattache cette valeur à la raison pratique, non sans avoir longuement au préalable examiné et réfuté les systèmes erronés. Alors seulement on recherche le fondement ontologique de l'ordre moral : norme suprême et obligation.

La 2e partie étudie *L'ordre moral*, d'abord objectif (la loi et le droit), puis subjectif (les sources de la moralité, la conscience et la vertu). Enfin la 3e a pour objet *La béatitude* (p. 281 à 318).

Ce qui surprend particulièrement, dans cette disposition des matières, c'est que le traité de la béatitude est relégué à la fin, au lieu d'éclairer toute la marche, comme en saint Thomas. L'auteur a prévu la surprise. Il reconnaît que la méthode de saint Thomas « convient tout-à-fait » à la théologie. Mais il doute qu'elle soit la plus apte en morale philosophique, car, dit-il en se référant à S. Thomas, la philosophie part des créatures pour s'élever à la connaissance de Dieu.

Sans doute, il est exact que la philosophie prend son point de départ dans les créatures. Mais précisément la finalité et la tendance au bonheur sont des caractères essentiels de cette créature qu'est l'homme. Et comme l'agir humain est nécessairement finalisé, ainsi d'ailleurs que l'est toute action, en vertu même du principe de finalité, basé sur le principe de contradiction, il nous semble indispensable de savoir dès le début où mène cet agir qui fait l'objet de la morale. C'est pour le moins beaucoup plus éclairant et réconfortant.

Quoi qu'il en soit de cette question de méthode et d'orientation générale, il faut reconnaître que les éléments de fond du volume n'en sont pas moins riches et équilibrés. Les professeurs de morale et les étudiants aimeront à s'y référer.

* *

Paulus SIWEK, S. J. — **Psychologia experimentalis.** — In-8 de 384 p., 23 NF. — Turin, Marietti : en dépôt chez P. Lethielleux, Paris, 1958.

L'estime des études classiques a tellement baissé depuis quelques décades que beaucoup de séminaristes ont de la répulsion pour les manuels rédigés en latin. Que diront-ils en ouvrant, non pas un traité de morale aux idées générales, comme le précédent, mais une *Psychologie expérimentale* aussi imposante que celle du P. Siwek ? Car c'est précisément pour eux qu'elle a été écrite : « Dum eum componebamus, semper *Alumnos Seminariorum* (souligné dans le texte) ante oculos habuimus ». Et cela, à la demande répétée de plusieurs séminaires et collèges ! On ne peut qu'admirer cette sorte de gageure d'exprimer en latin les résultats des recherches scientifiques en psychologie moderne, et le désir dont cette publication a été l'objet.

Il est vrai que l'auteur n'est pas un inconnu dans le domaine philosophique. Sa *Psychologia metaphysica*, composée aussi en latin, en est à sa cinquième édition, et son exposé de *Psychologie expérimentale* en langue anglaise est paru à New-York sous le titre *The Principles of Psychology*, en 1958. Ce dernier est plus développé que la version latine.

Actuellement professeur d'Université à New-York, après avoir enseigné à la Grégorienne, le P. Siwek fait preuve, dans le présent ouvrage, d'une grande

érudition et d'une grande maîtrise. On a l'impression très nette que sa sûreté métaphysique lui permet de voir clair là où tant de psychologues modernes s'égarent sous la masse des matériaux qu'ils ont accumulés.

La division de son travail révèle déjà son souci de simplicité et de clarté : plutôt que de créer de toutes pièces des compartiments nouveaux, aux dénominations plus ou moins claires, comme le font la plupart des psychologues, il se contente de distribuer sa matière en une suite de 25 chapitres aux titres bien connus, mais au contenu proprement expérimental. C'est à peine si, dans cette succession classique, apparaissent quelques chapitres relativement nouveaux tels que la graphologie, l'hypnose, la psychopathologie et les phénomènes parapsychiques.

L'exposé est toujours dense, clair, logique, et ferme dans ses conclusions, dans la mesure où la chose est possible. Quand certains mots risquent d'être mal compris en latin, on leur a accolé leur équivalent moderne. Une quantité d'auteurs sont exploités, mais des références précises sont rarement données, afin de ne pas trop alourdir l'ouvrage. En somme, c'est bien là un « manuel », mais d'une richesse telle que son usage débordera sûrement les « séminaires » auxquels l'auteur a d'abord pensé.

* *

P. MONTAGNE. — **Manuel du connaître philosophique.** — I. **La psychologie.** In-8 de 696 p., 25 NF. — II. **La Logique, la Morale, l'Esthétique.** In-8 de 672 p., 25 NF. — III. **La Métaphysique.** In-8 de 128 p., 10 NF. — Paris, La Colombe, 1959.

Voici un manuel de philosophie qui, dans son ensemble et dans son esprit, ne fait nullement double emploi avec ceux que nous venons de signaler.

Il a à son actif une présentation agréable, due à la couverture attrayante et à une typographie aérée. Et le contenu est à l'avenant : manifestement l'A., ancien professeur de philosophie, rompu à tous les procédés favorables à une initiation philosophique, a eu pour but de montrer que la philosophie, malgré ses difficultés réelles, n'est pas cette chose hermétique et superfétatoire que beaucoup imaginent.

Il vise toujours à une grande clarté. Chaque chapitre comprend un sommaire d'une ou deux pages, puis un développement selon le même plan, et enfin une série plus ou moins longue d'appendices destinés à ouvrir des horizons. Le lecteur est ainsi entraîné graduellement à comprendre les problèmes et à prolonger ses réflexions.

Les matières sont celles du programme du baccalauréat. Mais le souci d'intéresser le public a amené l'A. à mettre en relief les questions vitales, ou simplement celles qui intriguent une foule de nos contemporains. C'est ainsi que 33 pages sont consacrées dans le tome I à la parapsychologie : télépathie (médiums, mystiques, radiesthésistes) et psychokinésie (maisons hantées, tables tournantes, stigmates, thérapeutique extra-médicale, lévitations, spiritisme).

Nul doute que, bien au courant des mouvements de pensée contemporains, il ne sache intéresser de nombreux lecteurs, spécialement parmi ceux qui n'ont eu qu'une formation philosophique hâtive, et qui voudront renouveler leur effort de réflexion. Car ces volumes ne sont pas des « aide-mémoire » à apprendre par cœur : ils sont des excitants à réfléchir.

L'inspiration de la pensée philosophique, et spécialement métaphysique, est généreuse. Dès les premières pages, on est frappé par les références explicites ou implicites à Blondel, et cette fidélité ne se dément pas, à chaque fois qu'intervient un problème de critique, d'ontologie ou de méthode. Non pas que l'auteur dédaigne Aristote et saint Thomas : il en parle toujours avec faveur. Mais ni saint Thomas, ni les thomistes contemporains ne semblent avoir fortement marqué son exposé. Et c'est peut-être pourquoi certaines pages n'ont pas toute la fermeté qu'on aurait pu souhaiter.

Ainsi plusieurs jugements (t. III, p. 18), mériteraient, selon nous, d'être révisés. Par exemple : « Il est juste de reconnaître que l'intuition du « moi » est notre seule intuition concrète et directe ». Ou encore : « l'être auquel s'ordonne la pensée métaphysique est d'abord l'être possible ». — De même, p. 20, n'est-il pas inquiétant d'assurer que les résultats de la métaphysique « restent toujours provisoires, incomplets et simplement probables » ?

D'autant plus qu'on retrouve en plusieurs autres endroits des formules semblables. Par exemple (t. II, p. 249) on peut lire : « Au regard de l'intelligence discursive, la certitude morale n'est qu'une probabilité, mais la connaissance physique est-elle autre chose qu'une probabilité ?... Il y a en morale une certaine convergence de probabilités, une probabilité cumulative qui suffit pour la raison, l'intelligence et le cœur. » — Ou encore, p. 268 : « L'accord entre notre raison et la nature » est considéré comme un « postulat ». Et c'est ce « postulat » qui « formule la croyance à une récompense future du bien, à une « Cité de Dieu » où règnera la justice : postulat qui demeure toujours objet de cette foi agissante, principe de nos efforts vers le meilleur. »

Enfin, toujours dans le même traité de morale — et pour ne pas multiplier inutilement les citations — on lit que la scolastique, dans son entreprise de conciliation de la foi et de la raison, ne fait œuvre valable « que pour le croyant et du point de vue subjectif », et cela parce que « l'œuvre de systématisation religieuse et philosophique doit être reprise de siècle en siècle, à chaque évolution de la science et de l'humanité » (p. 570). Il est permis de penser que ces efforts séculaires aboutissent à autre chose qu'à un résultat « subjectif » !

Même dans le t. I on pourrait discuter certaines phrases, telles les suivantes : « ce n'est pas l'analyse de l'abstrait qui conduit à l'être, mais l'étude concrète, individuelle, de la personne humaine » (p. 47). Ou encore : « l'histoire nous montre que l'idée dominante de la philosophie, qui est *la parfaite conscience et la possession de soi*, progresse toujours vers ce terme... » (p. 56).

A vrai dire, des phrases de ce genre sont peu nombreuses, comparées à la masse de ces épais volumes, et assez souvent leur portée est en partie neutralisée par des assertions plus correctes. Mais elles révèlent cependant un esprit éloigné de la philosophie thomiste, et elles nuisent à la cohérence de l'exposé.

Le professeur qui utilisera ce manuel dans la préparation des élèves au baccalauréat devra donc à l'occasion faire les redressements nécessaires.

III

Jean PUCELLE. — I. **La Source des valeurs.** In-8 de 206 p., 8,40 NF. — II. **Le Règne des fins.** In-8 de 460 p., 25 NF. — Lyon, Vitte, 1957 et 1959.

Ces deux volumes de M. Jean Pucelle, professeur à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Poitiers, font partie d'une trilogie dont le 3e tome aura pour titre *Le Contrepoint du temps.* Ils paraissent dans la collection *Problèmes et doctrines,* dirigée par Mgr Régis Jolivet, collection qui ne contient pas que des ouvrages strictement thomistes, mais aussi des essais reflétant les tendances spiritualistes de la pensée contemporaine.

Or on sait que le problème des valeurs est particulièrement moderne. Des causes diverses, et parfois opposées, ont amené de nombreux philosophes à centrer leurs recherches sur l'homme et tout ce qui intéresse l'homme, ce qui a de la *valeur* à ses yeux : le vrai, le beau, le bien, le droit, les valeurs économiques, culturelles, religieuses, etc.

M. Jean Pucelle reprend ce problème dans deux volumes très différents. Le premier, peu développé, étudie la source des valeurs en se tenant à un plan très général : il y passe en revue les diverses valeurs selon leur degré d'importance, et précise avec un soin particulier le rôle normatif du Droit en ce domaine. Et il termine en montrant que toutes tiennent leur consistance de leur participation à Dieu.

Le second volume descend dans le détail et explore d'une manière concrète comment se constituent la civilisation et la culture.

Dans la préface du t. II, M. Jean Nabert qualifie à plusieurs reprises la pensée de l'auteur d' « idéalisme rationnel ». Il faut bien comprendre cette expression. Sans doute, M. J. Pucelle se réfère souvent à Kant, à Lavelle, à d'autres auteurs de tendance kantiste, et il fait consister essentiellement les valeurs dans l'estime que l'homme leur accorde, ou plus exactement dans les « relations intersubjectives » des hommes en société. Mais lui-même, comme L. Lavelle du reste, est « réaliste » en ce sens qu'il ne fait pas des valeurs une création arbitraire de l'homme, mais une réalité fondée d'abord — en minime partie, il est vrai — sur l'être des choses, et surtout sur Dieu même, le Dieu créateur de la religion judéo-chrétienne.

Il faut avouer que ce genre de réalisme ne saurait satisfaire un thomiste, pour lequel l'élément premier et foncier de la valeur n'est pas la réaction subjective de l'homme (désir, amour, estime, etc.), mais l'être même envisagé sous l'aspect de bien. Pour un thomiste, l'intelligence et la volonté ne font que découvrir et apprécier la valeur contenue au préalable (au moins virtuellement en tant que telle) dans l'être. L'immense variété des appréciations dont elle est l'objet, même sous ses formes les plus élevées (morale et religion) n'est pas une raison pour déprécier à l'excès son fondement ontologique : les erreurs d'appréciation ne s'expliquent que trop bien sans cela.

En plus de cette orientation foncière on pourrait, pensons-nous, discuter un certain nombre de passages de ces deux volumes, par exemple la note 1, p. 177 du tome II, où une forme de la preuve ontologique est appréciée comme « la seule preuve entièrement valide de l'existence de Dieu ». Et au point de vue présentation logique, on est en droit de regretter un exposé si touffu qu'on en oublie souvent l'idée directrice.

Mais ceci dit, nous nous empressons de reconnaître que ce qui est un défaut méthodologique est précisément la résultante d'une richesse extraordinaire. Même si on n'admet pas totalement les principes axiologiques de l'auteur, on ne peut que le féliciter d'avoir accumulé tant de faits et d'idées dans ce volume. Maître d'une vaste érudition, il expose amplement les trésors relevés dans Toynbee, Ruth Bénédict, et une foule d'autres spécialistes de l'histoire et de la philosophie. Dans son inventaire des éléments constitutifs de la civilisation et de la culture, il est amené à soulever de nombreuses questions relatives à l'espace, au temps, au corps, au langage, à l'écriture, à l'art, au machinisme et aux moyens de le soumettre à l'esprit, etc. Citons au hasard quelques-unes de ces questions : le rôle de la main, p. 123 à 134, celui de l'écriture, p. 364 à 382, l'axiologie du mythe, p. 319 à 343, etc.

En tout cela, il a su retenir les idées essentielles des spécialistes qu'il utilise, et il les prolonge souvent en aperçus évocateurs. Nous avons là, selon son expression « l'ébauche d'une anthropologie philosophique » très intéressante. Beaucoup de lecteurs cultivés, même non philosophes professionnels, mais qui ont le goût de la réflexion, y apprendront à mieux connaître le sens de l'histoire, la nature de la civilisation et celle de la culture. Et cela les encouragera à travailler lucidement à une restauration des valeurs en péril.

Quant au premier volume, son allure plus générale ne l'empêche cependant pas d'être accessible à quiconque possède une certaine culture philosophique. Et sa lecture facilite beaucoup l'intelligence du deuxième ouvrage.

* *

Wesley PIERSOL. — **La valeur dans la philosophie de Louis Lavelle.** — In-8 carré de 192 p., 9 NF. — Lyon. Vitte, 1959.

Précisément, sur « la valeur dans la philosophie de Louis Lavelle », vient de paraître tout récemment chez le même éditeur Vitte un beau travail synthétique, clair et largement informé, où l'auteur expose les idées du philosophe avec beaucoup d'objectivité.

La *première partie* a pour titre « la psychologie de la valeur » selon L. L. C'est, en effet, le point de départ de ses recherches : l'élément subjectif

de la valeur. On y précise brièvement le rôle du sentiment, du vouloir, du désir, la nature de la préférence et celle du jugement de valeur.

La *deuxième partie* traite des « caractères de la valeur », et introduit le problème classique de l'un et du multiple, puis celui de la hiérarchie des valeurs, et enfin l'alternative du bien et du mal.

La *troisième partie*, intitulée « l'incarnation de la valeur », s'arrête à la notion de possible dans la théorie des valeurs, à celles du temps et du progrès, et à la liberté, « activité constitutive du moi ».

La quatrième et *dernière partie* a pour objet « la métaphysique des valeurs » : liaison entre axiologie et ontologie, nature de l'être, rôle de « l'intimité spirituelle » (terme préféré à celui d'*intériorité* pour éviter, dit J. Pucelle, l'évocation de « quelque chose de spatial »).

Une bibliographie de 12 pages termine ce travail.

Un thomiste ne peut qu'être très intéressé par le cheminement intellectuel de Louis Lavelle. Ce philosophe est un de ceux qui ont le mieux compris que la valeur ne pouvait se réduire à une pure création de l'homme, mais qu'elle supposait une participation de l'être créé à l'être incréé. Nombre de ses formules rendent sur ce point un son thomiste. Mais il faut reconnaître que, par suite d'un manque de cohérence manifeste, on trouve sous sa plume d'autres formules difficilement conciliables avec les précédentes. Notamment on ne peut admettre que « le mot même d'être implique création par soi » (cf. p. 145), ni concevoir l'être « non point comme une substance mais comme une liberté » (p. 147).

Il semble certain — quoi qu'en disent Lavelle lui-même et certains de ses critiques — que son principal défaut a été de concevoir l'être créé à l'instar de l'Etre incréé, c'est-à-dire de n'admettre que l'univocité de l'être. Bien des difficultés de son système s'évanouiraient à la lumière de la conception thomiste de l'analogie.

Mais quels que soient les inconvénients de cette position fondamentale et les critiques de détail à formuler, l'œuvre de Lavelle n'en est pas moins très intéressante, dans son effort de classification et d'appréciation des diverses axiologies modernes.

Quant au travail de M. W. Piersol, il servira d'introduction objective à cette œuvre. Il suffira de le juger du point de vue de l'analogie et de la participation selon le thomisme, pour démêler ce qu'il reflète parfois d'imprécis ou d'erroné.

Martin BUBER. — **La vie en dialogue.** — In-8 de 256 p., 12 NF. — Paris, Aubier, 1959.

Martin Buber, un « Juif tenace », comme il se déclare lui-même (p. 110), parle aussi beaucoup de Dieu (et même de Jésus) dans ce livre. Le premier travail qu'on y trouve sur *Je et Tu* a été précisément esquissé, voilà plus de quarante ans, pour témoigner d'une « vision » de caractère « suprapersonnel », et dont l'aboutissement n'est autre qu'une croyance vivante en l'existence de Dieu. Les autres travaux de ce recueil ont été composés à des dates différentes : *Dialogue*, en 1932 ; *La question qui se pose à l'individu*, en 1936 ; *Eléments de l'interhumain*, en 1953, et *De la fonction éducatrice*, en 1920. Ils reviennent souvent aussi sur Dieu, ainsi que sur la religion (notamment à propos de Kierkegaard, p. 151 et ss.).

Mais la belle conviction que l'auteur professe est loin d'avoir des bases métaphysiques solides. « L'existence d'une mutualité entre Dieu et l'homme ne se laisse pas démontrer, comme on ne saurait démontrer l'existence de Dieu » (p. 101). Dans ces conditions il va sans dire que la religion, telle qu'il la conçoit, n'a pas d'origine divine : il compare à « un sang nourricier » la religion « prête à renoncer à elle-même », et à un sang qui « se coagule » la religion « qui croit à la religion » (p. 123) ; « le dogme est devenu la forme la plus élevée d'immunité contre la Révélation » (p. 124). En d'autres termes, toute institution religieuse est une dégradation dans le « Cela », pour employer son expression, et donc un obstacle à la rencontre de Dieu. On ne peut, selon lui, rencontrer Dieu que dans une relation personnelle et non sociale, dans une « relation pure » telle que, dit-il, saint Jean l'enseigne dans son évangile.

On aura donc soin de ne pas oublier les limites et les erreurs de cette pensée d'ailleurs généreuse : elle ne convient pas aux lecteurs qui désirent une doctrine sûre et solide. Seuls, pensons-nous, pourront en profiter à ce plan strictement religieux, des incroyants qui, à travers les dédales parfois obscurs d'un « dialogue » qui s'ébauche et dans une expérience spirituelle des créatures, apprendront à saisir la réalité transcendante d'un *Tu* créateur, pour reprendre l'expression de notre auteur.

Et même dans ce domaine, ils devront veiller à corriger certaines formules maladroites où Dieu paraît tellement inséparable de ses créatures qu'on ne peut s'empêcher de conclure à une certaine forme de panthéisme (cf. p. 60, 164, 169).

L'analyse du « dialogue » *avec autrui* ne comporte pas de réserves aussi graves. L'auteur y plaide pour « l'authenticité de l'interhumain », pour une sincérité synonyme de droiture, et pour tout ce qui fait la grandeur de la personne humaine. Certains passages même ne manquent pas de charme, tel le récit des pages 129-130, où l'auteur raconte comment, à onze ans, dans l'écurie de la ferme de ses grands-parents, il découvrait « l'Autre » en caressant la nuque de son cheval favori. On retiendra aussi les pages sur « la fonction éducatrice », qui comportent beaucoup de vues équilibrées sur les rapports entre « Erôs », (le « principe de l'éducation nouvelle ») et la « volonté de puissance » (le « principe de l'ancienne éducation »). Il est exact que l'éducateur, « gardant sa propre place, du fond de son être, doit se mettre aussi à la place de l'élève, vis-à-vis » (p. 236, Note du traducteur). Il est exact aussi qu'il doit « former l'homme à l'image de Dieu », mais nous savons, contrairement à ce que l'auteur insinue, que l'Eglise a un rôle permanent dans cette œuvre (cf. p. 242). Cette réserve ne fait d'ailleurs que rejoindre celle que nous faisions plus haut sur la prétendue incompatibilité entre la Révélation et le dogme, entre la relation avec Dieu et la société : position à laquelle B. semble tenir fermement et qu'il défend plus d'une fois.

* *

Archives de Philosophie. — N° de janvier-mars et avril-juin 1959. — Paris, Beauchesne.

La plupart des études du premier n° sont consacrées à des systèmes récents ou contemporains.

Le centenaire de la naissance de Bergson et de Husserl fournit l'occasion de trois études fouillées sur le conscient, l'inconscient et la durée pure chez Bergson — la phénoménalité et la transcendance chez Husserl — et les problèmes de l'être dans la phénoménologie transcendantale.

Deux articles ont pour objet des philosophes anglo-saxons : l'américain B. Blanshard, dont l'idéalisme s'est assoupli par le dialogue avec les philosophes modernes, et l'anglais F. H. Bradley, qui se rattache aussi à l'idéalisme, et dont on étudie la « preuve de l'Absolu ».

Le dernier article « dégage les conditions d'un usage correct du raisonnement indirect (par l'absurde) et de son tiers exclu, en mathématiques ». La fin du fascicule (une quarantaine de pages) contient surtout des analyses d'ouvrages philosophiques.

Le n° d'avril-juin débute par une attachante étude sur *Edith Stein*, due à une amie de la philosophe. Suivent des exposés plus fouillés : une étude sur « *les principes des Pythagoriciens et la Dyade de Platon* » ; une autre sur la source des images mentales (« les origines de la matière noétique dans l'image mentale »), où l'auteur, Edgar Wolff, revient sur sa thèse *La sensation de l'image* soutenue à Toulouse en 1943. E. Braun s'attaque au problème débattu du sens exact à donner à l'*esse* en saint Thomas, terme qu'on se contente souvent d'identifier à *existence*.

J. de Marneffe continue son travail sur la preuve de l'absolu chez Bradley ; et Yvonne Pellé-Douel présente des notes sur l'idée de tout selon Bradley et Lavelle.

Les dernières pages contiennent des analyses d'ouvrages récents : l'encyclopédie philosophique italienne, des œuvres de Jaspers, etc.

On voit que les *Archives de Philosophie* continuent de réaliser leur projet : confronter la *philosophia perennis* et les problèmes nouveaux ou renouvelés de la philosophie

M. Trémeau, O. P.

Jean de TALHOUET. — **Le Lyrisme et la mystique dans les œuvres du P. Teilhard de Chardin.** — (14 x 21), 224 p. — Paris, Edit. du Scorpion (1, rue Lobineau-VI^e), 1959.

L'auteur se déclare « horticulteur », et, comme tel, se défend de faire de la philosophie et de la théologie. A la mystique « fautive, et dépouillée de toute valeur » du P. Teilhard (p. 11), il entend n'opposer que du « contrôlable » (p. 12). Le fait contrôlable, et contrôlé par tous les horticulteurs de France et de Navarre, et autres lieux (p. 12), c'est qu'une plante ne peut vivre, croître et fructifier que par la redescente de la sève élaborée, et non point du tout par la montée de la sève brute. A l'image trop simpliste du P. Teilhard (une vie dont l'unique mouvement est la montée), Talhouët oppose l'image du double mouvement de déroulement, qui mène au néant, et d'enroulement, qui seul est constructif. Ce que cette image symbolise, c'est l'idée de l'intervention d'un Moteur externe, seul capable d'infléchir en une courbure intentionnelle, le mouvement spontané mais voué à l'échec. L'action du créateur devient ainsi une force cosmique intervenant comme facteur correctif d'un mouvement créé : il y a là une objection contre la critique de Talhouët qui nous semble compromettre la transcendance de l'acte créateur. Le paradoxe de l'ouvrage est qu'il tente de donner l'assaut à l'immense synthèse teilhardienne à partir d'une si petite plateforme d'opérations (les deux sèves chez les végétaux) ; mais il y a certainement une vérité profonde dans cette vue que la construction de l'univers n'est pas tant le fait d'une action venue de la matérialité, mais bien plutôt d'une « réaction » contre la matière.

P. G.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

MEMBRE DU CHRIST ET MEMBRE DU CORPS MYSTIQUE

Q. — Membre du Christ et membre du Corps mystique du Christ. Un lecteur de l'*Ami* n'est pas encore satisfait de nos réponses du 26 février et du 10 septembre 1959, où il est dit qu'on peut être « membre du Christ » sans être membre du Corps mystique. « Ceci, écrit-on, est très difficile à saisir ; car on se trouve alors en face d'un concept nouveau de membre, étranger aux documents de l'Ecriture, de la Tradition et du Magistère, malgré certains textes comme celui de Trente qui sont susceptibles d'une autre explication. »

Suit, dans la lettre du correspondant, une longue affirmation sur l'impossibilité depuis *Mystici Corporis* et surtout *Humani generis*, de faire une distinction entre Corps mystique et Eglise visible...

R. — I. En premier lieu, rappelons l'objet de la précision apportée par Pie XII, en affirmant l'identité du Corps mystique du Christ avec l'Eglise romaine, visible et hiérarchique. Ce sera là une première lumière, indispensable pour supprimer des équivoques. Le pape, à la fin de *Mystici Corporis*, manifeste ainsi sa pensée :

De ce que Nous avons traité et expliqué jusqu'ici... il apparaît avec évidence que ceux-là se trouvent dans une grave erreur qui se représentent à leur fantaisie une Eglise pour ainsi dire cachée et nullement visible ; de même ceux qui la regardent comme une institution humaine avec un certain corps de doctrine et des rites extérieurs, mais sans communication de vie surnaturelle.

. . . .

C'est pourquoi Nous déplorons et Nous condamnons l'erreur funeste de ceux qui rêvent d'une prétendue Eglise, sorte de société formée et entretenue par la charité, à laquelle — non sans mépris — ils en opposent une autre qu'ils appellent juridique. Mais c'est tout à fait en vain qu'ils introduisent cette distinction : ils ne comprennent pas, en effet, qu'une même raison a poussé le divin Rédempteur à vouloir d'une part que le groupement des hommes fondé par lui fût une société parfaite en son genre et munie de tous les éléments juridiques et sociaux, pour perpétuer sur la terre l'œuvre salutaire de la Rédemption (*Conc. Vat.*, sess. IV, *Const. dogm. de Eccl.*, prol.) ; et, d'autre part, que cette société fût enrichie par l'Esprit-Saint, pour atteindre la même fin, de dons et de bienfaits surnaturels... Il ne peut donc y avoir aucune opposition, aucun désaccord réels entre la mission dite invisible du Saint-Esprit et la fonction juridique, reçue du Christ, des pasteurs et des docteurs ; car — comme en nous le corps et l'âme — elles se complètent et s'achèvent mutuellement, elles proviennent d'un seul et même Sauveur, qui n'a pas seulement dit en insufflant l'Esprit divin : « *Recevez le Saint-Esprit* » (Joa, xx, 22), mais qui a encore ordonné hautement et clairement : « *comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie* (Jo., xx, 21) et « *Celui qui vous écoute, m'écoute* » (Luc, x, 16).

En conclusion et avec une netteté qui ne laisse place à aucune échappatoire, Pie XII, dans son *Humani generis*, condamne la prétention de ceux qui pensent n'être pas liés par la doctrine exposée ci-dessus, « à savoir que le Corps mystique du

Christ et l'Eglise catholique romaine sont une seule et même chose. »

II. — En second lieu, personne ne peut douter que des chrétiens non catholiques et même des infidèles, connaissant et servant Dieu à leur manière, puissent être en état de grâce. Faut-il rappeler comment Pie IX, au moment même où il revendiquait exclusivement pour la vraie Eglise les promesses de salut, reconnaissait cependant la possibilité de l'innocence et par conséquent du droit à la vie éternelle de ceux qui, sans le vouloir, sont étrangers à l'Eglise :

Ceux qui sont dans une ignorance invincible à l'égard de notre sainte religion, mais qui observent fidèlement les préceptes de la loi naturelle gravés par Dieu dans tous les cœurs et qui, prêts à obéir à Dieu, mènent une vie honnête et probe, peuvent par la lumière divine et la vertu de la grâce, obtenir aussi la vie éternelle ; car Dieu pénètre, scrute et connaît les cœurs, les esprits, les pensées et la conduite ; dans sa bonté et sa clémence, il ne consentira jamais à punir des supplices éternels un homme qui n'est pas coupable de faute volontaire (Encycl. *Quanto conficiamur mœrore* (Denz.-Bann, 1677).

A la suite d'auteurs d'une orthodoxie indiscutable, nous avons admis le fait d'une sainteté commune assez fréquente dans les communautés chrétiennes séparées de l'Orient. Pie XII, au sujet de la sainteté conservée dans ces chrétientés, s'exprimait ainsi :

On ne sait pas assez tout ce qu'il y a de précieux, de bon, de chrétien dans les restes de l'antique vérité catholique. Les morceaux détachés d'une mine aurifère contiennent eux aussi de l'or. Les anciennes chrétientés de l'Orient conservent une si véritable sainteté qu'elles méritent non seulement le respect, mais toute notre sympathie. (*Discours*, 9 janv. 1957 à la Fédération des universitaires catholiques italiens).

Mais il ne faut pas nier les cas, moins fréquents sans doute, mais réels, de sainteté supérieure et même héroïque en dehors de l'Eglise catholique romaine. Dans l'Eglise russe, le *D.T.C.*, en a cité un certain nombre (T. II, col. 1659-66), d'après l'ouvrage de E. Golubinskij, *Hist. de la canonisation des saints dans l'Eglise russe.* Chez les protestants, on cite le cas d'une Adèle Kamm, qui s'apparente aux saintes expiatrices que magnifia Huysmans ; sa vie fut une longue douleur traversée par un constant sourire. N'avons-nous pas sous nos yeux, aujourd'hui encore, soit dans l'anglicanisme, soit dans le calvinisme, des exemples de hautes vertus religieuses et monastiques ? Même chez les musulmans, on trouve à une époque relativement ancienne une analyse des états de l'âme livrée à la contemplation présentant de nombreuses ressemblances à la vie contemplative des mystiques chrétiens espagnols du XVI^e^ siècle. Ces mystiques de l'Islam ont été considérés comme des saints et vénérés comme tels par les populations, contrairement à l'esprit du Coran qui réprouve le culte des saints. (Cf. Carra de Vaux, *Islamisme*, dans le *Dict. apol. de la foi cath.*, t. II, 1145). Dans les *Recherches de science religieuse* (1922, p. 1-26), le P. de Grandmaison a signalé, dans l'Inde, le cas très particulier de Sundar Singh, parvenu avec le secours de la seule prédication protestante, à un haut degré de vie mystique et contemplative. Il y ajoute celui de Séraphin de Sarov, moine russe, modèle de haute perfection dans l'Eglise orthodoxe.

III. — Toute grâce, accordée par Dieu à un homme après le péché d'Adam, dérive de la grâce capitale du Christ. Le Christ est son chef, et, par son incorporation au Christ, cet homme devient un membre vivant du Christ.

Le Concile de Trente dit, en effet : « Jésus-Christ lui-même, à la façon de la tête à l'égard des membres, du cep à l'égard des sarments, exerce constamment son influence sur les justifiés eux-mêmes, influence qui toujours précède, accompagne et suit leurs actes, et sans laquelle en aucune manière ces actes ne pourraient être agréables à Dieu et méritoires » (Sess. VI, c. 16). Le Concile envisage la grâce actuelle et la grâce sanctifiante « *per modum unius* », sous cette formalité qui leur est commune de dériver du Christ. Tête unique et Cep véritable... (J. Anger, *La doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ*, Paris, 1946, p. 108).

Il faut affirmer cette vérité, non seulement en ce qui concerne les hommes venus après Jésus-Christ, mais aussi de tous les hommes depuis Adam :

Jamais les hommes ne purent être sauvés même avant la venue du Christ, s'ils ne devenaient membres du Christ, car « il n'y a aucun autre nom qui ait été donné aux hommes par lequel nous devions être sauvés » (Act., IV, 12). Avant la venue du Christ, les hommes étaient incorporés au Christ par la foi à sa venue future, foi dont le « sceau » était la circoncision (Rom., IV, 11). Avant l'institution de la circoncision, c'était par la foi seule, comme dit S. Grégoire (*Mor.*, IV, 3) que les hommes étaient incorporés au Christ, foi accompagnée d'offrandes et de sacrifices, par lesquels les anciens Pères professaient leur foi.

Même depuis la venue du Christ, c'est encore par la foi que les hommes sont incorporés au Christ : « Le Christ habite dans vos cœurs par la foi » (Eph, III, 17). Mais la foi à une réalité présente s'exprime par un signe autre que celui qui la manifestait quand cette réalité était encore à venir ; de même que c'est par d'autres mots qu'on exprime le présent, le passé et le futur. Ainsi, bien que le sacrement de baptême lui-même n'ait pas toujours été nécessaire au salut, la foi, dont le baptême est le sacrement, a toujours été indispensable (S Thomas, III^a^, q. 68, a. 1, ad 1).

IV. — Mais être membre du Christ, est-ce être membre du Corps mystique du Christ ? Revenons-en ici à la solution classique, qui, tout en donnant satisfaction au consultant, montrera l'accord de notre position avec l'enseignement de Pie XII. Et, ici encore, nous laisserons parler des *auctores probati.* Rappelant certaines remarques de S. Jean Chrysostome et de S. Augustin sur Eph., II, 22-23 et I Cor., XII, 12 (Eglise, corps du Christ), le P. Terrien conclut :

Du rapport entre le Christ et l'Eglise, la tête et le corps, il suit manifestement que personne n'est incorporé au Christ, qu'il ne le soit à l'Eglise. Un membre du Christ pourrait-il être séparé du corps du Christ ? Voilà pourquoi le baptême, en nous faisant membres de Jésus-Christ, nous fait aussi membres de l'Eglise... (*La grâce et la gloire*, t. I, p. 330).

Mais ceux dont nous avons parlé tout à l'heure et qui peut-être même n'ont pas reçu le baptême, qu'en pense Terrien qui assimile si totalement mem-

bres du Christ et membres du corps du Christ ? Eh ! bien,

ceux-là mêmes qui, par le malheur de leur naissance ou pour toute autre cause qui ne les rend pas coupables, reçoivent extérieurement le baptême hors de l'Eglise, ceux-là, dis-je, sont enfantés en elle et par elle, et lui restent unis comme les membres au corps, dans la mesure qu'ils sont unis à Jésus-Christ lui-même : tant il est vrai qu'une incorporation ne va pas l'une sans l'autre, ou, pour parler plus exactement, qu'il n'y a qu'une seule et même incorporation. Soutenir après cela qu'on peut être sauvé sans être de l'Eglise, c'est prétendre ou qu'on peut être membre du Christ sans appartenir à son corps, ou qu'on peut vivre de la vie du Christ et partager un jour son bonheur et sa gloire, sans l'avoir eu pour tête : deux propositions également insoutenables.

Et qu'on ne me dise pas qu'il y a des saints au ciel qui n'ont jamais connu ni l'Eglise ni son baptême. La même foi de qui je tiens cet axiome : hors de l'Eglise point de salut, m'enseigne aussi que pour être intérieurement dans l'Eglise, il n'est pas toujours indispensable de faire extérieurement partie de l'Eglise. Cette mère a des enfants selon l'esprit, que son divin Epoux lui donne sans qu'elle les reçoive entre ses bras de chair, et dont elle pourra dire en son cœur, au jour des grandes manifestations : « *Quis genuit mihi istos ? ego sterilis et non pariens... et istos quis enutrivit ?* (Is., XLIX, 21). Voilà des enfants qui sont à moi. Je me croyais stérile pour eux. Qui me les a donnés, qui me les a nourris ? » L'Esprit-Saint qui, opérant dans leurs âmes, en dehors des moyens ordinaires dont ils auraient usé, s'ils les avaient connus, les met invisiblement dans le sein de l'Eglise et par elle les insère au corps du Christ (ID., *ibid.*, p. 331-32).

Mais, pour expliquer de quelle façon une telle incorporation peut être réalisée, il faut en revenir à la comparaison classique (invoquée par Pie XII lui-même) de l'âme et du corps. Comparaison dont il est facile d'ailleurs de corriger certains aspects peu acceptables en ce qui concerne l'Eglise. Ecoutons ici L. Capéran :

Par analogie avec le composé humain, on peut distinguer le corps et l'âme de l'Eglise. Le corps le l'Eglise, c'est son extérieur visible, l'organisme social de la communauté religieuse que Notre-Seigneur a instituée ; l'âme de l'Eglise, c'est le principe de vie surnaturelle qui l'anime, la richesse invisible des dons de la grâce sanctifiante. Cette distinction posée, on dit souvent que les justes vivant en pays païen, sans aucune idée de l'Eglise, appartiennent à l'âme de l'Eglise. *La formule est malheureuse dans la mesure où elle conduirait à penser que ces justes forment une sorte d'Eglise invisible, dédoublement de l'autre et qu'il ne saurait être question pour eux d'agrégation à la société visible établie par Notre-Seigneur.* Sans aucun doute, l'action de la grâce ne s'arrête pas aux frontières du catholicisme ; son rayonnement s'étend de toute part, aussi loin qu'il y a une âme à sauver. Mais, dans l'économie présente, toute grâce est donnée en considération de l'Eglise, devient une force attractive vers l'Eglise, arrive à unir à l'Eglise par le lien de la foi implicite toutes les âmes de bonne foi. On ne possède en soi la vie surnaturelle qu'en étant membre de l'Eglise. En un mot, de par la volonté divine l'appartenance au corps de l'Eglise est un moyen de salut indispensable... En ce sens, l'Eglise visible possède beaucoup plus de membres qu'elle ne compte de baptisés, et c'est à propos de ces membres inconnus — non eu égard à l'Eglise même — que la distinction entre le corps et l'âme vient naturellement à l'esprit : ils ne sont pas présents *de corps* dans la communion catholique ; mais ils y sont *de cœur* et *de volonté*. (*Le problème du salut des infidèles, Essai théologique*, p. 104-105).

C'est pourquoi, selon la formule de Pie XII, ils sont *ordonnés* au corps mystique qu'est l'Eglise catholique romaine.

A. MICHEL.

SUR L'OCTAVE DE L'UNITE

Q. — Je serais reconnaissant au bienveillant *Ami* de répondre aux questions que m'a posées la dernière semaine de l'Unité.

1° Quels sont les documents officiels qui sont à l'origine de la semaine de prières pour l'Unité des chrétiens ?

2° S'agit-il d'ordres ou de conseils ?

3° En pratique quelle est la conduite à tenir pour répondre aux désirs de l'Eglise ?

R. — Pour répondre à votre question, le plus simple serait de vous référer à l'excellente revue *Unitas* (édition française, 8, rue François-Ier, Paris-8e) dans son numéro de mars-avril 1958 [1].

Nous nous permettrons ici de vous donner quelques extraits de l'article du P. Cornélis, A. A.

1° *L'Octave de prières pour l'Unité chrétienne* compte déjà cinquante années d'existence. « C'est au cours de l'année 1908 que prit corps cette bienfaisante institution. Celui à qui en revenait l'initiative appartenait à la communauté anglicane : le P. Paul Wattson avait reçu, en novembre de la même année, une lettre du Rév. Spencer Jones qui lui suggérait de consacrer le 29 juin jour de la fête de S. Pierre, à la prière pour l'Unité. Après avoir réfléchi et prié, le P. Paul répondit à cette invitation en proposant la formule d'Octave que nous connaissons. Cette dernière était donc l'enfant de l'Atonement et son berceau était bien la fervente communauté de Graymoor. Par son geste, le P. Paul, qui n'allait pas tarder à se convertir au catholicisme, voulait proclamer sa foi inébranlable en la miséricordieuse puissance de Celui qui peut renverser les obstacles apparemment insurmontables de la division. En face des séparations de la Chrétienté, le moine anglican de Graymoor et ses Frères en religion voulaient secouer l'indifférence du grand nombre et affirmer publiquement « que rien n'est impossible à Dieu ».

2° En 1958, le cinquantenaire de l'Octave a provoqué dans l'*Osservatore romano* un article rappelant « comment le Saint-Siège a toujours favorisé le développement de la grande semaine de prières pour l'Unité. En 1906, par le Bref apostolique *Romanorum Pontificum* de Benoît XV, l'initiative du P. Wattson fut étendue à toute l'Eglise. Le but qu'elle a poursuivi depuis son origine visait le retour de tous les chrétiens à l'obéissance au Siège apostolique et, comme telle, elle suscita le plus vif intérêt des hiérarques orientaux en communion avec Rome. C'est ainsi que Sa Béatitude le Patriarche Melkite, Mgr Cadi, l'Archevêque arménien Mgr Naslian et l'Exarque apostolique des Grecs de rite byzantin, Mgr Georges Calavassy, présentèrent, en 1922, une supplique au Saint-Père, le Pape Pie XI,

[1] *Unitas*, revue paraissant tous les deux mois, abonnement, France, 4 NF. C. c. Paris, Jules Janin, 3733-20.

pour lui demander d'assurer une plus large diffusion de cette initiative en faveur de la prière unioniste. »

3° « Le 14 novembre 1939, le cardinal Tisserant secrétaire de la Congrégation pour l'Eglise orientale, exhorta les Ordinaires dépendant de cette Congrégation à célébrer plus solennellement la Semaine pour l'Unité dans leurs diocèses. En 1958, à l'occasion du cinquantenaire de l'Octave, le Saint-Père (Pie XII), dans une lettre adressée au cardinal Spellman, archevêque de New-York — diocèse où se trouve le siège de la Maison Mère des religieux franciscains de l'Atonement — a expressément déclaré : « Nous désirons que cette Octave soit partout connue et que la pieuse Union de prières puisse accroître, chaque jour, le nombre de ses adhérents, guidés par l'Amour du Christ qui ne désire rien tant que l'heureux retour de tous les frères dissidents au port sûr de l'Eglise catholique. Nous désirons leur ouvrir les bras et, par une fervente prière, invoquons Dieu afin qu'il leur accorde de revenir, non pas comme dans la maison d'un étranger, mais comme à la maison du Père commun. »

4° Radio-Vatican organise chaque année une série d'allocutions sur l'Unité chrétienne. « Ces causeries ont pour but d'expliquer l'intention de chacune des journées de la Semaine. Elles sont données en plusieurs langues et offrent donc une grande variété de commentaires. » ...Parmi les émissions de cette année, celle du R. P. Boyer, S. J., décrivait « la division des chrétiens comme l'obstacle majeur à la diffusion du Saint Evangile » : « Sans doute les missionnaires non catholiques annoncent le Christ ; mais ils ne peuvent le faire sans combattre quelqu'une des vérités annoncées par le missionnaire catholique. Au lieu de l'entr'aide qui assurerait le succès, viennent la contradiction, le scandale, la stérilité. L'infidèle, sollicité par deux doctrines, est tenté de n'en choisir aucune. Travailler pour l'unité chrétienne, c'est donc travailler pour les missions. »

* *

Ces extraits de l'article du P. Cornélis montreront à notre consultant les documents romains (Benoît XV, Pie XI, cardinal Tisserant, Pie XII et Jean XXIII) qui ont fortement encouragé la Semaine de prières pour l'unité [2].

Il n'y est pas question d'ordre ; mais la semaine apparaît vivement conseillée.

Quant à la conduite à tenir, tout en faisant des efforts, prières communes, rencontres, en vue de l'unité à réaliser, il faut se garder — nous l'avons déjà rappelé — de dissimuler, par un faux irénisme, les divergences doctrinales fondamentales qui peuvent nous séparer des autres chrétiens non catholiques. Dans un éditorial de *La Croix,* le R. P. A. Wenger, après avoir décrit l'immense courant de charité qui traverse les communautés chrétiennes, ajoute que « cet effort de rapprochement doit s'achever par un effort de vérité dont le premier effet, douloureux, est de mettre en relief les divergences, lourd héritage de l'histoire, des querelles passées et du péché des hommes ».

* *

Il ne sera pas inutile de transcrire ici une courte étude du R. P. Boyer, directeur de l'Association internationale *Unitas* : les considérations qu'elle développe sont convaincantes et préciseront à notre consultant la conduite à tenir pour répondre aux désirs de l'Eglise.

« Il n'est pas question de nier les progrès acquis. Il y a ce mois-ci cinquante ans que monte vers le ciel la prière de plus en plus universelle des chrétiens de diverses confessions pour demander à l'unique Pasteur de les réunir tous en un seul troupeau. Une telle prière ne pouvait rester sans effet. Depuis cinquante ans aussi existe le mouvement œcuménique, et depuis ce temps les chrétiens non catholiques tentent de refaire l'unité qu'ils reconnaissent appartenir à l'Eglise du Christ.

Des théologiens dissidents de l'Orient, qui, autrefois, accumulaient les accusations contre les théologiens d'Occident, reconnaissent volontiers aujourd'hui qu'il n'y a au fond qu'un seul point de séparation, qui est celui de la suprématie de l'évêque de Rome.

Il arrive assez souvent de lire dans des publications protestantes des assertions qui sont proprement catholiques et qui même ne sont pleinement harmonisées que dans un contexte catholique. Ainsi, on y parle de justice intérieure et réelle succédant à l'état de péché ; on reconnaît dans l'Eucharistie un sacrifice, et même une transsubstantiation ; on admet un pouvoir réservé aux ministres du culte. Tout en se réclamant de la seule Bible, on accepte aussi une certaine tradition et même un développement légitime du donné révélé. Certains vont plus loin et parlent à peu près comme les catholiques, de la confession, de la virginité, de la Mère

[2] Dans une lettre au T. R. P. Delahunt, Sup. général de la Congrégation des Franciscains de la Réparation (*Atonement*), le Saint-Père Jean XXIII déclare :

Comme le divin Sauveur, le successeur de Pierre peut dire : « J'ai aussi d'autres brebis qui ne sont pas de ce bercail. Celles-là aussi, il faut que je les conduise, et elles écouteront ma voix. » (Jean, x, 16). En effet, Notre illustre prédécesseur et Nous-même avons fréquemment adressé des appels aimants à Nos frères séparés, les invitant affectueusement à revenir à la maison de leur Père, de façon que la prière du Rédempteur puisse s'accomplir : « Et il y aura un seul troupeau et un seul pasteur » (Jo., x, 16).

Effectivement, la prière est le premier et le principal moyen à mettre en œuvre pour obtenir cette unité tant désirée, comme l'avait vu si clairement votre fondateur, le R. P. Paul Wattson. C'est pourquoi il prit l'initiative de l'octave de la prière pour l'unité au cours de laquelle de ferventes supplications seraient adressées au Dieu tout-puissant pour le retour de tous à la seule vraie foi.

Nous sommes heureux de faire Nôtres les paroles de Notre prédécesseur immédiat d'heureuse mémoire, Pie XII, qui exprimait le désir que cette pratique « soit répandue partout dans le monde, aussi largement que possible », spécialement en vue du prochain Concile œcuménique, durant lequel, Nous l'espérons, nos frères séparés recevront en abondance lumière et force du divin Consolateur. Comme Nous l'avons écrit dans Notre Encyclique « *Ad Petri cathedram* », le Concile sera assurément un admirable spectacle de vérité, d'unité et de charité, dont la vue sera, Nous en avons confiance, pour ceux qui sont séparés de ce siège apostolique, une douce invitation à rechercher et à trouver cette unité, pour laquelle Jésus-Christ a adressé à son Père céleste une si ardente prière. »

(Trad. *Doc. Cath.*, 3-I-60, col. 17).

de Dieu. Chez les anglicans, une extrême droite confesse la suprématie du Pape.

Enfin, et d'une façon assez générale, catholiques et non catholiques vivent dans une atmosphère plus sereine, dans laquelle le dialogue est possible, assez fréquent et fructueux.

Et cependant, les divisions persistent. Une certaine entente, quelques fusions entre dénominations voisines, l'élimination de quelques longs préjugés, c'est beaucoup sans doute, mais ce n'est pas l'unité. Ceux-là seuls pourraient être satisfaits qui se contentent d'une unité au rabais, soit qu'ils la jugent suffisante, soit qu'ils l'estiment la seule possible. La véritable unité exige que ceux qui y participent professent la même foi, exercent le même culte, soient soumis à la même hiérarchie. C'est ainsi que l'Eglise romaine est une, elle seule, et à elle seule. Les Eglises d'Orient qui rejettent la juridiction de l'évêque de Rome, les communautés protestantes qui soutiennent une autre doctrine se trouvent hors de l'unité. Les chrétiens ne seront dans l'unité que réunis au sein de l'Eglise de Rome. Telle est notre foi catholique, que nous ne pouvons ni changer, ni dissimuler.

Si l'on considère à cette lumière la situation présente, on distingue trois attitudes chez les chrétiens non catholiques. Un petit nombre d'entre eux désirent explicitement l'union avec l'Eglise romaine et la soumission au Pape, mais ils ne voient pas encore la nécessité de les réaliser. Tel fut, par exemple, le cas du P. Paul Wattson lorsqu'il institua, il y a cinquante ans, l'Octave de l'unité pour que les anglicans acceptassent la suprématie du Pape, et qui ne demanda son admission dans l'Eglise catholique que l'année suivante. Tel fut surtout le cas de son compagnon le ministre Spencer Jones, qui écrivit éloquemment pour le retour à Rome et qui, lui-même, à 86 ans, mourut anglican. Tel est le cas aussi des « Papalistes » d'aujourd'hui. Une attitude différente est celle de ceux qui cherchent l'unité sans être convaincus qu'elle est celle de l'Eglise catholique, mais toutefois sans l'exclure. Enfin il y a le grand nombre, le plus grand sans doute, de ceux qui excluent plus ou moins résolument l'adhésion à la doctrine de l'Eglise romaine et la soumission à son autorité. Ceux-ci renoncent, en fait, à reconstituer l'unité dans la foi, puisqu'ils rejettent la seule manière dont elle est possible.

On voit, par ce bref raccourci, quels profonds changements intérieurs exige l'unité pour laquelle nous prions Celui qui est le maître des cœurs. La division des chrétiens est un grand mal ; les remèdes que le mouvement œcuménique y a apportés jusqu'à ce jour sont les bienvenus, mais encore impuissants ; ils n'empêchent même pas l'extension des divisions, puisque le « Conseil mondial des Eglises », en grande majorité protestant, mais créé en vue de l'unité, sera de plus en plus le promoteur des missions non catholiques. »

Il n'y a qu'une conclusion possible : le mouvement œcuménique doit être intensifié et dirigé vers l'unité véritable. Il faut prier davantage. Il faut travailler davantage. Historiens et théologiens doivent faire resplendir aux yeux des hommes de bonne volonté les titres de l'Eglise catholique romaine. Toutes les âmes religieuses doivent être sollicitées de prier, d'une prière intense et constante, pour une nouvelle effusion divine de lumière et de force. Il ne laissera pas nos efforts sans résultat. Celui qui a dit : « J'ai d'autres brebis encore qui ne sont pas de cet enclos ; celles-là aussi, je dois les mener ; elles écouteront ma voix; et il y aura un seul troupeau, un seul Pasteur » (S. Jean, x, 16).

A. Michel.

UN GROUPEMENT DE RELIGIEUSES SECULARISEES PEUT-IL ETRE ERIGE EN « PIEUSE UNION » ?

Q. — A la suite de l'extinction, par fusion, d'un Institut religieux féminin, un certain nombre de sujets, qui n'avaient pas accepté la fusion avec une autre Congrégation, sont restées groupées dans une école où elles enseignaient précédemment. Elles portent un costume religieux notablement différent de celui de la Congrégation supprimée et vivent en commun d'une façon édifiante.

Ce groupement pourrait-il être érigé en pieuse union ? Pourrait-il conserver son costume ? Qui pourrait faire cette érection ?

R. — Les dits sujets de l'Institut éteint, qui ont refusé de s'agréger à la Congrégation qui a absorbé l'Institut, ont dû recevoir, avec l'indult de fusion, la libération de tous leurs vœux ou *sécularisation*. Ayant cessé d'être religieuses, ces femmes sont donc redevenues des *laïques* au sens canonique du mot.

Dès lors, nous ne voyons pas d'empêchement à ce qu'elles s'agrègent à une « association de fidèles » déjà existante, ou que leur groupement soit lui-même érigé en une des « associations » prévues par le droit (can. 700). Vu l'œuvre d'éducation à laquelle elles se dévouent, c'est évidemment la catégorie «pieuse union» qui leur convient (can. 707).

1° Le Code spécifie (can. 708) que pour les *pieuses unions*, une « érection » formelle n'est pas nécessaire. Pour ce genre d'association, une « approbation » de l'Ordinaire suffit à donner au groupement une existence canonique. Cependant cette simple approbation ne conférera pas à la pieuse union la qualité de « personne morale » ecclésiastique (cfr. canon 100), avec tous les droits qui en découlent ; elle rendra cependant l'association « capable d'obtenir des faveurs spirituelles spécialement des indulgences, can. 708 ».

Notons cependant qu'il n'y a aucune interdiction à ce que l'Ordinaire constitue le groupement en « personne morale collégiale » par le moyen d'un décret formel d'*érection* (can. 100). C'est une question de prudence et de discrétion : ce groupement est-il assez important, ou, du moins, a-t-il assez d'avenir pour que l'autorité ecclésiastique lui donne la qualité (et les droits) d'une authentique personne morale ? C'est à l'Ordinaire de juger.

2° Le décret d'érection — si érection il y a — mentionnera le *but* de l'association, son *siège*, au moins une ébauche de *statuts*, avec les conditions d'admission (inscription, can. 694) et de renvoi (can. 696). Le droit commun (can. 697-698) prévoit les normes d'administration et de gouvernement.

3° Quant au *costume*, l'association a la faculté d'en adopter ou d'en conserver un ; ce costume pourrait même être rendu obligatoire par les statuts ; mais il n'est nullement nécessaire.

Pour que le groupement puisse légitimement conserver celui que ses membres portent actuellement, il faut et il suffit qu'il ne soit pas celui d'un Ordre, d'une Congrégation ou d'un Institut déjà *existant* (can. 492, § 3).

C'est à l'Ordinaire de voir s'il ne serait pas avantageux de profiter de l'occasion (approbation ou érection) pour simplifier (comme c'est la tendance, encouragée par le Saint-Siège) le costume ou pour accentuer les dissemblances qui le distingueront des costumes adoptés par d'autres Instituts. Ces derniers auraient le droit d'élever une plainte, si la ressemblance était trop grande.

En droit strict, le port de l'habit de la Congrégation éteinte ne serait pas interdit, puisque celle-ci a canoniquement cessé d'exister. Cependant, il pourrait y avoir des inconvénients à garder ce costume *tel quel ;* les fidèles non informés pourraient croire que l'Institut éteint continue d'exister.

La question du costume, — pourvu qu'il n'usurpe pas les formes de celui d'Instituts existants, — se réduit, en définitive, à une question d'opportunité. Il pourra y avoir intérêt dans le cas présent, à ce que les membres du groupement qui continuent à se dévouer à l'œuvre d'enseignement, comme au temps où elles étaient religieuses, conservent leur costume, ou du moins un costume qui les apparente à des religieuses. Mais on songera, par ailleurs, que l'exigence d'un costume pour *tous les membres* de la pieuse association, pourrait devenir un obstacle à son recrutement (n'oublions pas que ces membres sont et demeurent des *laïques*...). L'existence de la pieuse union pourrait ainsi se trouver limitée, dans le temps, à la vie de ses membres actuels (bien que, juridiquement, s'il y a eu érection, la personne morale collégiale ne cesse que cent ans après la disparition du dernier de ses membres, can. 102). Dans cette éventualité, on pourrait poser la question de l'opportunité d'une érection du groupement en pieuse union. Une simple approbation semblerait suffisante.

A. BRIDE.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Le Siège Apostolique et les Missions. Textes et Documents. T. III. — Union Missionnaire du Clergé (Paris, 5, rue Monsieur. et Lyon, 12, rue Sala), 1959.

Un troisième fascicule (p. 289-472) est venu compléter la collection de documents publiés par l'Union Missionnaire du Clergé pour nous permettre de connaître la pensée actuelle du Saint-Siège sur les problèmes missionnaires.

Nous avons dit beaucoup de bien des deux premiers fascicules (*Ami* 1958, p. 173). Maintenant que l'ouvrage est terminé, il faudrait en dire encore davantage.

En effet, ce 3ᵉ fascicule contient des tables nombreuses et pratiques On y trouve successivement : 1° les noms de personnes ; 2° les noms de lieux et peuples ; 3° les textes scripturaires ; 4° le contexte des principales citations patristiques, avec des notes sur l'auteur et l'œuvre utilisée ; 5° un index analytique très détaillé, puisqu'il comporte vingt-cinq pages en petit caractère ; 6° enfin, la liste des documents cités dans chacun des trois fascicules.

Celui-ci comprend d'abord les textes concernant les missions publiés en 1957 et 1958 ; puis un triple dossier des écrits de Pie XII sur la liberté politique des peuples, la liturgie et les missions, l'Eglise et la culture.

On passe alors au pontificat de S. S. Jean XXIII, dont six documents sont cités, depuis l'homélie du couronnement, du 4 novembre 1958, jusqu'à l'encyclique *Ad Petri cathedram* du 29 juin 1959.

Enfin, dans la perspective du prochain concile œcuménique, on a ajouté, de Pie XI et Pie XII, quarante-sept pages de documentation, centrée principalement sur l'unité de l'Eglise.

Tel qu'il se présente en ce moment, *le Siège Apostolique et les Missions* constitue le bréviaire du missionnaire, du missiologue, des amis des missions, ou simplement de ceux qui veulent connaître la doctrine missionnaire de l'Eglise. Et tous ceux qui l'auront utilisé comprendront la somme de travail et de patience qu'il a fallu pour choisir ces textes et dresser tant de tables pour en faciliter l'usage.

L'Encyclique sur les missions, publiée le 22 novembre 1959 par S. S. Jean XXIII, nous fait souhaiter que l'Union Missionnaire du Clergé ne s'arrête pas en si bon chemin et qu'elle continue à recueillir les directives missionnaires du Saint-Siège.

Histoire Universelle des Missions catholiques publiée sous la direction de Mgr S. DELACROIX. — T. III. **Les Missions contemporaines (1800-1857).** (18,5 × 23,5), 448 p. — T. IV. **L'Eglise catholique en face du monde non chrétien** (18,5× 23,5), 414 p. — Paris, Librairie Gründ (60, rue Mazarine-VIᵉ), 1958 et 1959.

L'*Ami* a donné des tomes I et II de cet ouvrage une longue recension (1958, p. 257-266). On ne pouvait mieux reconnaître l'importancce exceptionnelle de cette encyclopédie, maintenant achevée.

Les t. III et IV ont les mêmes caractères que les deux premiers : collaboration brillante, magnifique présentation, nombreuses cartes, plus nombreuses illustrations, la plupart en hors-texte, et parfois en couleur. On a tout mis en œuvre pour donner, à un vaste public, un excellent tableau d'ensemble de l'histoire des missions, jusqu'à l'année 1958.

La réussite est remarquable.

Le t. III présente d'abord, en une première partie de 4 chapitres, l'action des Papes de Pie VII à Pie XII. Puis, une seconde partie (10 chapitres) parcourt les diverses missions d'Amérique, d'Asie, d'Afrique, d'Océanie et d'Europe. Le dernier volume, plus synthétique, présente l'Eglise et son œuvre de civilisation (1ʳᵉ partie), son œuvre au XXᵉ siècle (2ᵉ partie), son attitude accueillante à l'égard des peuples non chrétiens (5ᵉ partie) et son état permanent de mission (6ᵉ partie) ; entre temps il signale les obstacles que sont les forces vives du monde non chrétien et la division des chrétiens (3ᵉ et 4ᵉ parties).

Personnellement, j'ai été plus sensible, en lisant attentivement le t. III, à certains défauts moins apparents dans les deux premiers. Et pourtant, une œuvre en collaboration est toujours difficile à mener à bien Si on laisse à chaque auteur une liberté totale, il y a inévitablement des redites, voire des contradictions. Si la direction se mêle d'harmoniser les textes, elle se heurte aux auteurs.

Il semble que Mgr Delacroix, avec un courage très méritoire, ait adopté cette dernière attitude. Mais alors il faudrait savoir dans quelle mesure les signataires

des différents chapitres sont responsables du texte publié sous leur nom. Bien des erreurs ou des inexactitudes, qui n'échappent pas à l'attention du spécialiste, manifestement ne leur sont pas imputables, peut-être parce qu'ils se sont désintéressés, en définitive, d'une rédaction qu'ils ne reconnaissaient plus comme leur.

Il ne s'agit d'ailleurs que de détails, et l'on aurait mauvaise grâce à insister quand on pense aux obstacles qu'il a fallu surmonter pour aboutir à un ouvrage d'une telle qualité.

Dans ces deux volumes (III et IV), les chapitres, nombreux et variés, se recommandent suffisamment par le nom des auteurs, où les Cardinaux voisinent avec les Ministres ou les Professeurs d'Université.

Indépendamment des tables propres à chaque tome, trois lexiques généraux terminent l'ouvrage : celui des documents du Saint-Siège utilisés ; celui des noms de personnes ; enfin celui des congrégations religieuses.

En somme, l'*Histoire Universelle des Missions Catholiques* est « un grand, un beau livre, comme nous n'en avions pas » (*Ami*, 1958, p. 266). Toute bibliothèque de communauté, de doyenné, etc se doit de l'acheter. Les confrères y trouveront une documentation de choix pour leurs conférences et, plusieurs, un livre de chevet.

Jean GUENNOU.

A. CHAVASSE. — **Le Sacramentaire gélasien (Vaticanus Reginensis 316), Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle.** — (16 × 24), XXXIX et 817 p., 38,50 NF. — Paris et Tournai, Desclée, 1958.

Le sacramentaire était le livre usuel du célébrant de la Messe, distinct de l'évangéliaire du diacre et du lectionnaire du sous-diacre. Naguère le *Sacramentaire gélasien* n'était pas un inconnu, mais il posait des problèmes que ne résolvaient pas les essais successifs d'explication.

Dix ans d'études systématiques, procédant par « analyse serrée et aussi complète que possible », la publication récente de nombreux documents, ont permis à M. le chan. Chavasse de « reprendre le travail par la base », et d'apporter des solutions neuves, ou renouvelées et solides. Il s'est donné la peine de conjuguer les diverses formes de la critique : textuelle, littéraire, historique et liturgique.

L'épithète gélasien avait été attribuée à ce sacramentaire, sur la fin du XVII^e siècle, et dans la première moitié du suivant, sans se justifier par une investigation minutieuse. En fait, c'est une compilation de parties d'époques différentes, qui utilise des éléments gallicans, aussi bien que « des portions authentiquement romaines ».

Mais même ce fond romain du gélasien n'a pas été composé « d'une seule venue », par un même auteur, à une même époque de l'organisation liturgique à Rome.

Le Sacramentaire gélasien a pu utiliser quelques *libelli missarum* (petits livrets de quelques messes), mais il « dépend avant tout de livres liturgiques proprement dits » et plus anciens que lui, d'abord d'un vieux livre romain, pré-gélasien et pré-grégorien, « également utilisé pour la confection » du sacramentaire grégorien et des livres liturgiques gallicans. Il dépend aussi du sacramentaire léonien, et dans les parties récentes, du grégorien. « Il se présente comme un livre vivant, organisé par et pour des usagers romains. »

Ces usagers romains, M. Chavasse a su les préciser. Il distingue « trois zones liturgiques » de l'Eglise de Rome : la liturgie papale célébrée au Latran et dans les églises stationnales, la liturgie que les prêtres observaient dans leurs « titres » respectifs de la Ville, et celle des paroisses suburbaines. Le gélasien n'a pas été composé pour la liturgie papale, il a été destiné au service presbytéral des titres romains du VII^e siècle.

En des centaines de pages, l'A. démonte des pièces de l'ensemble complexe du Sacramentaire, aussi bien du temporal que du sanctoral, scrutant particulièrement les messes de certains jours (vg. de la Semaine sainte) avec les rites qui s'y greffent, comme la Pénitence et le Baptême. Il discerne les « différentes couches liturgiques », décèle additions et remaniements, étudie les rapports du gélasien avec le grégorien et les plus anciens livres liturgiques gallicans. Chemin faisant, maint aspect de la liturgie romaine ou latine est décrit, maint développement de leurs cérémonies est précisé : le cadre est reconstruit.

La conclusion (p 679-692) retrace « la fortune du vieux sacramentaire gélasien », remontant à ses ancêtres du VI^e s., pour aboutir à l'époque de Charlemagne : la période d'improvisation des prières liturgiques s'achève, cède la place aux compilations, puis aux sacramentaires organisés.

Ce vaste exposé, toujours nettement articulé, s'achève par des tables riches et organisées (p. 691-817) : table de concordance des sacramentaires et anciens missels, table des références bibliques, des références au gélasien, au léonien, au grégorien, et autres livres liturgiques, table des noms propres, table alphabétique et table des matières.

On est en présence d'un travail magistral, non seulement par ses dimensions, mais surtout par le fini de la méthode. Il surclasse, et de loin, toutes les études précédentes sur le Gélasien. Cependant il ne se livre pas à la polémique, et sait reconnaître les mérites partiels de ses devanciers.

Un si heureux résultat appelle des compléments. De ce livre liturgique, si minutieusement éclairé, il est plus plus facile désormais, d'étudier la doctrine théologique, surtout dogmatique, et la spiritualité. Ce sont des domaines insuffisamment explorés d'une époque pas assez connue. Personne n'est armé, comme M. Chavasse, pour mener à bien ces études.

René VIELLIARD. — **Recherches sur les Origines de la Rome chrétienne.** — In-4 de 186 p., dont 30 p. de plans et illustrations. Pré ace d'Emile Mâle. — Rome 1959, Edizioni di Storia e Letteratura, 1959.

C'est un vrai plaisir pour nous de signaler ce beau travail qui ne peut manquer d'intéresser tous les amis de la Rome chrétienne à travers les âges. L'abbé Vielliard, son auteur, fut chapelain de Saint-Louis-des-Français et élève de l'Institut d'archéologie que venait de fonder Pie XI. Il eut la bonne fortune de découvrir, en des ruines sombres et humides, une des plus vieilles églises de Rome et du monde chrétien, Saint-Martin-aux-Monts. Il consacra un livre à cette église et ouvrit par là même la voie aux chercheurs qui reconnurent des salles liturgiques semblables à la première, à St-Clément, Ste-Anastasie, Saints-Jean-et-Paul, Ste-Sabine. Ces études établirent qu'il avait existé dans Rome, avant la paix constantinienne, de véritables églises, et que ce ne fut pas, sauf exception, aux Catacombes, comme on l'avait cru longtemps, que se célébraient les saints mystères.

Les études postérieures de M. René Vielliard lui ont permis de mettre sur pied le présent ouvrage Une première publication de ce livre avait pu être faite, à la même maison éditrice, dirigée par Mgr de Luca, alors que l'auteur était prisonnier en Allemagne, mais à un très petit nombre d'exemplaires. L'idée à retenir est la suivante : le christianisme, religion nouvelle eut à l'origine beaucoup de peine à s'insérer dans la capitale païenne, vieille de plus de huit siècles, de l'empire romain. La Rome des papes, par conséquent, est inintelligible du point de vue de la topographie religieuse, si l'on ne remonte pas à la Rome des empereurs.

Il faut donc parcourir les siècles, pour voir surgir, d'âge en âge, les lieux de culte chrétien dans Rome. Le chap. I nous parle des lieux de culte tout à fait primitifs avant Constantin. C'est pour nous le plus neuf et le plus instructif. Il en résulte comme des recherches faites en France et ailleurs, que les églises au début sont toujours un peu « en marge » et non au cœur des quartiers peuplés. Pas d'église non plus dans les quartiers aristocratiques. Et pourtant, les chrétiens ont su prendre pied partout et préparé par leur courage la victoire du IV^e siècle.

Le chap. II a pour titre : l'épanouissement dans la paix. Cela s'étend de Constantin en 312 à Alaric en 410. C'est l'époque des grandes basiliques : St-Pierre, le Latran, Ste-Croix, basilique de Jules et de Libère, St-Vital.

Le chap. III traite des « Ruines et splendeurs du V^e siècle », d'Alaric à la guerre des Goths. On y voit les reconstructions, l'entretien des églises, le culte des saints qui se propage. Et on fait la liste des « stations au V^e siècle ».

Enfin le chap. IV et dernier expose « la formation de la Rome pontificale, de la reconquête byzantine, sous Justinien, à Charlemagne. Non seulement on nous parle des églises nouvelles, mais aussi des problèmes qui se posent : origines des diaconies, — ruptures et réparations des aqueducs romains et ravitaillement en eau, — St-Pierre devenant centre d'attraction, au delà du Tibre, — origines de la vie monastique dans Rome.

C'est que la question du ravitaillement en eau et en vivres a dû jouer un rôle important dans les déplacements de la population dans Rome, et l'on suit les péripéties de ces déplacements, dans les transformations successives des sanctuaires chrétiens. Durant un millénaire la population romaine ne bougera plus jusqu'à la période de développement intense de la ville au XIX^e siècle. C'est pourquoi l'étude de M. Vielliard s'arrête au IX^e siècle, car au XVIII^e siècle encore toutes les églises qui avaient été créées du VI^e au IX^e siècle se trouvaient encore prises dans le réseau serré des rues étroites et grouillantes de la ville des papes, alors que les sanctuaires antérieurs à la guerre gothique au VI^e siècle étaient désormais entourés de jardins et de vignes.

Signalons que ce bel ouvrage est enrichi de plans où l'on voit, siècle par siècle, figurer les lieux de culte et d'illustrations du plus haut intérêt. Nous ne saurions trop en recommander l'étude aux amateurs d'archéologie sacrée et à tous les amis de Rome L. C.

A. FRIEDMANN. — **Paris, ses rues, ses paroisses.** — In-8 de 480 p., nombreux plans en couleurs. 22,20 NF. — Paris, Plon, 1959.

Si nous voulions donner en exemple aux chercheurs un livre leur indiquant les méthodes à employer et les résultats à obtenir, dans l'histoire des paroisses, ce serait, avec l'ouvrage de M. René Vielliard, sur les paroisses de Rome, le présent ouvrage de l'abbé A. Friedmann, sur les rues et les paroisses de Paris. L'ouvrage, présenté comme thèse de doctorat ès-lettres, est préfacé brillamment et solidement par M. Gabriel Le Bras. Travail très fouillé et solide.

Cinq parties. Dans la 1^re partie, il n'est pas encore question de paroisses. Cette notion est pratiquement inconnue au haut Moyen Age. Mais on nous donne la liste des établissements ecclésiastiques de Paris, c'est-à-dire des seigneuries : *a*) à l'époque mérovingienne (Ste-Geneviève, St-Germain-des-Prés, St-Eloi ; *b*) carolingienne (domaine de l'évêque de Paris, Chapitre de Notre-Dame, Chapitre de St-Merry, collégiale de St-Marcel) ; *c*) fondations capétiennes (St-Magloire, St-Martin-des-Champs, Chapitre St-Benoît, Abbaye de St-Victor, le Temple).

La 2^e partie est consacrée à l'étude des paroisses de Paris aux XI^e et XII^e siècles. On voit apparaître les premières au XI^e siècle seulement. Elles se superposent aux anciennes seigneuries de l'âge précédent et se forment à leurs dépens, ce qui ne va pas sans heurts et provoque de nombreuses rivalités d'influence. On possède, vers 1080, la liste des « prêtres-cardinaux », qui doivent assister l'évêque dans sa cathédrale. Mais presque toutes les paroisses restent dans la Cité. Au XII^e siècle, l'essor hors de la Cité ne sera ni très général ni très important. La reconstruction de la cathédrale par l'évêque Maurice de Sully, en 1163, provoque la création, dans la Cité, de tout un fourmillement de petites paroisses. A cette époque toutefois presque toutes sont d'origine domaniale et font partie intégrante du régime féodal. Mais il se produit des afflux de populations, en raison des exigences du ravitaillement, et cela amène un nouveau découpage. Au XII^e siècle, il y a une organisation paroissiale des faubourgs, des démembrements de paroisses, des créations de chapelles paroissiales.

La 3^e partie comporte une étude comparative des frontières paroissiales et seigneuriales, et cela conduit à montrer l'influence de la seigneurie et des autres facteurs de délimitation sur la topographie paroissiale du XII^e siècle. La première paroisse vraiment indépendante du cadre seigneurial est St-Jacques-de-la-Boucherie. Dans la 4^e partie, on trace l'enceinte de Philippe-Auguste et son influence sur la topographie paroissiale au XIII^e siècle, par la création de nouveaux centres et des collèges de l'Université. Il se produit de nouveaux démembrements des paroisses primitives. La 5^e partie montre la permanence des paroisses et la réorganisation des faubourgs, aux XVII^e et XVIII^e siècles. Il est évident que la paroisse a été un facteur essentiel de groupement urbain et d'action sociale, que l'on ne peut bien comprendre l'histoire d'une ville d'un intérêt aussi puissant que celle de Paris, sans connaître l'histoire de ses paroisses. Et on peut ériger cette constatation en loi pour toutes les autres villes importantes de France, et de l'étranger. C'est ce qui devrait inciter les chercheurs à imiter le magnifique effort de M. l'abbé Friedmann que nous nous permettons de féliciter ici de la solidité lumineuse de son livre. L. C.

G. J. DEDEBAN. — **Propos sur Israël.** — 152 p. (12 × 17), 4,50 NF. — Diffusion Internationale catholique, 1959. [Agent pour la France : M. Jacques Souy, 12, rue d'Arcueil, Gentilly, Seine].

Voici un excellent petit livre qui condense, en 150 p. claires, informées et alertes, un aperçu de l'histoire du peuple juif jusqu'au jeune Etat d'Israël d'aujourd'hui, et qui expose la signification religieuse et humaine de la présence de ce peuple dans le monde actuel. Aujourd'hui surtout, au moment où des manifestations d'antisémitisme semblent se réveiller, un chrétien aura grand profit à lire le chapitre consacré au mystère de la souffrance juive pendant la persécution nazie qui fit de 6 à 8 millions de victimes et plus d'un million et demi d'enfants martyrs. Les deux derniers chapitres exposent, l'un, le mystère d'Israël en relation avec l'expansion universelle de l'Eglise d'après saint Paul, l'autre, des perspectives pour déraciner les préjugés raciaux, politiques ou religieux dont se nourrit l'antisémitisme. Pour rapprocher chrétiens et juifs, appelés les uns et les autres à une destinée commune, ce livre est à méditer. Excellente préparation au prochain concile œcuménique.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 26 januarii 1960
G. MICHEL, *vic. gen.*

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)